

# Одержимость и экзорцизм в миграционном мусульманском контексте<sup>1</sup>

ДМИТРИЙ  
ОПАРИН

Статья посвящена практикам экзорцизма среди московских мусульман – преимущественно мигрантов из Средней Азии. В течение последних двух лет я тесно взаимодействовал с двумя таджикскими муллами, специализирующимися на изгнании джиннов и, шире, на исцелении через чтение сур Корана (*ruqya sharia*), а также с некоторыми из их пациентов. Практики лечения Кораном являются одной из самых популярных форм мусульманской медицинской – и, в частности, психологической – помощи как в западной мигрантской среде<sup>2</sup>, так и среди жителей мусульманских стран<sup>3</sup>. В фокусе данного исследования оказываются не все проявления *ruqya sharia*, а только лечение одержимости: изгнание джинна или джиннов из человека посредством воспроизведения вслух муллою коранических текстов. В ходе полевой работы я был свидетелем терапевтических сеансов чтения Корана после медицинской операции или в связи с неудачей на работе, тревогой и растерянностью пациентов. Поэтому я буду рассматривать экзорцизм в широком контексте *ruqya sharia* – лечения Кораном.

В журнале «Ethnos» Эмма Козн пишет об одержимости как о «сложной последовательности паттернов мышления и поведения»<sup>4</sup>. Не только сама одержимость является емким явлением, но и экзорцизм как метод борьбы с нею представляет собой сложную систему идей и практик. Я не рассматриваю сеанс экзорцизма лишь как ритуал. Я подхожу к этому действию как к составной части масштабного процесса персональной ре-исламизации (или скорее индивидуальной религиозной и



Дмитрий Анатольевич Опарин (р. 1988) – антрополог, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, научный сотрудник Института социальной политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

- 1 Данная статья представляет собой сокращенную русскую версию текста, опубликованного на английском языке в журнале «Ethnicities»: OPARIN D. *Possession and Exorcism in the Muslim Migrant Context* // Ethnicities. 2020. Vol. 20. № 4. P. 731–751. Автор выражает благодарность информантам, многие из которых стали его друзьями, а также своим коллегам Екатерине Деминцевой, Ольге Христофоровой, Брюсу Гранту, Анне Кругловой, Лили Ди Пуппо, Еско Шмоллеру за щедрую помощь и полезные советы. Статья подготовлена по результатам проекта «Кросскультурные взаимодействия: мусульмане в России» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» ФГН НИУ «Высшая школа экономики» в 2021 году.
- 2 ENEBORG Y. *Ruqya Shariya: Observing the Rise of a New Faith Healing Tradition amongst Muslims in East London* // Mental Health, Religion and Culture. 2013. Vol. 16. № 10. P. 1080.
- 3 MAAROUF M. *Jinn Eviction as a Discourse of Power*. Leiden; Boston: Brill, 2007. P. 1.
- 4 СОХЕН Е. *What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms* // Ethnos. 2008. Vol. 73. № 1. P. 5.

в целом экзистенциальной рефлексии), актерами которого оказываются как сами одержимый и мулла, так и родственники пациента, его друзья, релевантное мусульманское окружение, а также Бог и джинны. Основная цель данной статьи – рассмотреть через призму традиционных для антропологии понятий мусульманский экзорцизм в миграционном контексте. В ходе полевого исследования и работы с литературой мне стало понятно, что ограничение в выборе концептуального подхода не позволит взглянуть на эту многосоставную и многоакторную практику во всей ее полноте и противоречивости. Поэтому я предлагаю подойти к экзорцизму через призму нескольких понятий – модерности (*modernity*), моральности (*morality*), авторитета (*authority*) и неопределенности (*precarity*). Здесь важно не оказаться заложником ложных дихотомий, которые неминуемо возникают в ходе любого антропологического исследования современных исламских практик. Только деконструкция таких очевидных оппозиций, как традиционное/модерное, ислам/*ширк* (многобожие), суеверное/научное, религиозное/повседневное, сакральное/светское дает возможность увидеть экзистенциальную и идеологическую сложность мусульманского экзорцизма.

Михаэль Ламбек предлагает концепцию «недодетерминизма» (*underdetermination*), заключающуюся в том, что поведение человека не определяется в полной мере культурными, религиозными или любыми другими абстрактными факторами, а мысли и практики информанта не могут быть объяснены лишь в рамках тех или иных концепций. Эта идея сформировалась у Ламбека как раз в ходе исследования одержимости:

«Недоопределенность как черта действия человека стала для меня особенно ясной, когда я думал об одержимости духами и понял, как неверно было бы ее сводить к разнообразию случайных и обоснованных факторов. Это совершенно не объясняло сложность недуга, уникальность соединения страсти с действием, целостность и креативность посредников между духами и людьми»<sup>5</sup>.

О необходимости для антрополога фокусироваться на индивидуальном и экзистенциальном опыте своих информантов, на уникальности и неопределенности конкретного события или явления писали Майкл Джексон и Альберт Пьет, говоря о важности «отказа сводить реальность жизни к культурно или социально сконструированным репрезентациям, установкам на исследование вариативности, изменчивости и неопределенности реальной жизни, которая проявляется в реальном времени, в определенные моменты и в конкретных ситуации-

5 LAMBEK M. *The Ethical Condition. Essays on Action, Person, and Value*. Chicago: University of Chicago Press, 2015. P. XVI.

ях»<sup>6</sup>. В данном исследовании я не собираюсь углубляться в анализ того, что такое одержимость, или определять ее причины, а скорее предлагаю взглянуть на конкретные ситуации из моей полевой практики через призму модерности, этики, авторитета и неопределенности, чтобы попытаться представить опыт одержимости и борьбы с нею моих информантов в его полноте и сложности. И в данном случае теоретическая база экзистенциальной антропологии, с ее вниманием к личному опыту и концептуализацией неопределенности и необъяснимости, кажется мне наиболее подходящей.

ДМИТРИЙ ОПАРИН

ОДЕРЖИМОСТЬ  
И ЭКЗОРЦИЗМ...

«Экзистенциальная антропология – это не столько отказ от объяснения человеческого поведения одним способом – научным, религиозным, гуманистическим, анимистическим, – сколько напоминание о том, что жизнь не ограничена тем понятийным аппаратом, с помощью которого мы пытаемся ее осмыслить»<sup>7</sup>.

Многие исследования по антропологии ислама фокусируются на индивидуальном и повседневном, ставят своей целью охватить противоречивую реальность и не исказить нашего представления о ней как ложными дихотомиями, так и ненужными ярлыками. Самули Шильке и Лиза Дебевек пишут, что при исследовании различных религиозных практик необходимо обратить внимание на повседневный опыт и каждодневные практики конкретных людей<sup>8</sup>. Антропологический подход к исследованию ислама, в основе которого находится внимание к индивидуальной интерпретации и личному мусульманскому опыту, сформулировал Габриель Маранчи<sup>9</sup>. Практики рассматриваются мною в локальном религиозном и миграционном контекстах через призму такого понятия, как «повседневный ислам» (*everyday lived Islam*), являющегося емким и удобным, так как оно создает базу для антропологического исследования за пределами оформленных религиозных институций, вне рамок религиозного детерминизма. Взгляд на ислам в контексте обычной жизни верующих, локализация мусульманского вне традиционного мусульманского поля<sup>10</sup> позволяет исследователям глубже понять идентичность современных мусульман, проследить религиозную динамику индивидов, попытаться отойти от нормативности в сфере исследования живой и гиб-

6 JACKSON M., PIETTE A. *Introduction: Anthropology and Existential Turn* // ИДЕМ (Eds.). *What is Existential Anthropology?* New York; Oxford: Berghahn, 2017. P. 3–4.

7 Ibid. P. 9.

8 SCHIELKE S., DEBEVEC L. *Introduction* // ИДЕМ (Eds.). *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn, 2012. P. 2.

9 MARRANCI G. *The Anthropology of Islam*. Oxford: Berg, 2008.

10 KLOOS D., BEEKERS D. *Introduction: The Productive Potential of Moral Failure in Lived Islam and Christianity* // ИДЕМ (Eds.). *Straying from the Straight Paths. How Senses of Failure Invigorate Lived Religion*. New York: Berghahn, 2018. P. 5.

кой религии. Эта концепция возвращает агентность обычным мусульманам<sup>11</sup>, «легитимизирует» сомнения, досаду, акцентирует внимание антрополога на ранее незамечаемых измерениях религиозной жизни<sup>12</sup>.

В фокусе данного исследования оказываются представления одержимых о своем недуге, интерпретации причин случившегося пациентами и муллами, их методы избавления от нечистых духов. Меня интересует, как объясняют сами информанты свой недуг, как их религиозная интерпретация собственной беды коррелирует с их зачастую позитивистской позицией и медицинскими научными представлениями, в каком мусульманском, социальном, экономическом, культурном и правовом контекстах существуют муллы и их клиенты. Меня интересуют и механизмы данных мусульманских практик: как пациенты или их родственники находят мулл, сколько они им платят, если вообще платят, как они оценивают прогресс от проведенных сеансов экзорцизма?

## МЕТОДОЛОГИЯ

В течение последних двух лет я тесно взаимодействовал с двумя таджикскими муллами. Амир<sup>13</sup> родился в 1977 году в Душанбе (Таджикистан). После девяти классов общеобразовательной школы он выучился на плотника и в 1994-м приехал в Москву, где работал сначала в пекарне, а потом на стройке. Он проводил в России от шести до восьми месяцев каждый год. Пребывание в Москве Амир чередовал с работой в Краснодаре. С началом 2010-х он начал торговать мусульманскими духами, тмином, оливковым маслом. До сих пор Амир поставляет в различные халяльные точки Москвы продукцию из Ирана и Арабских Эмиратов. В настоящее время основной источник его дохода составляют продажа частным лицам и магазинам фиников, тмина, растения *кыст аль-хинди*, а также чтение Корана людям, испытывающим проблемы, чаще всего одержимым джинном. В 2007 году Амир встретился со своим будущим учителем (*устазом*), который работал тогда в Москве в такси и проводил сеансы мусульманского экзорцизма. Он научил Амира читать Коран, ознакомил его с практиками изгнания джиннов. Через несколько лет Амир совершил свой первый хадж. В Мекке и

**11** SUNIER T. *Styles of Religious Practice: Muslim Youth Cultures in Europe* // TOTOLI R. (Ed.). *Routledge Handbook of Islam in the West*. New York: Routledge, 2014. P. 114; МАНМООН S. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

**12** WOODHEAD L. *Tactical and Strategic Religion* // DESSING N., JELDTOFT N., NIELSEN J., WOODHEAD L. (Eds.). *Everyday Lived Islam in Europe*. New York: Routledge, 2013. P. 15.

**13** Все имена в статье изменены.

Медине он завязал знакомства с местными муллами, практикующими *ruqya sharia*. С тех пор Амир начал регулярно посещать московских мусульман и помогать им избавляться от одержимости. В январе 2019 года мулла совершил малый хадж (*умра*). Когда мы с ним встречались в феврале, Амир рассказал о новых, полученных им в Аравии, деталях практики экзорцизма: так, например, он начал теперь при чтении Корана дуть одержимому под майку или рубашку на грудь и в глаза. Большую часть времени Амир проводит в двух локациях – в Исторической мечети на Большой Татарской улице, куда он начал ходить, как только приехал в Москву, и в таджикском халяльном кафе на юго-востоке города. За те многие годы, которые Амир провел в Москве, он сумел сформировать внушительный социальный капитал. Практически все пациенты, которые к нему обращаются, приходят от знакомых. Он стал одним из самых известных в Москве таджикских экзорцистов.

Амир проводит сеансы либо на дому у клиентов, либо в припаркованных машинах пациентов. Он предпочитает не читать людям Коран в мечети по двум основным причинам. Во-первых, Амир опасается конфликтов с имамами, администрацией и охранниками Исторической мечети. Следует отметить, что среднеазиатские муллы с определенным недоверием относятся к «официальным» имамам, последние же не позволяют проводить ритуалов на территории мечетей<sup>14</sup>. «Я боюсь, как бы с татарами чего-то не было. Татары что-то придумают, скажут: “Вот, он появится здесь, читает”. Я не хочу, чтобы это было. Мне нравится моя сфера: ездить к людям», – говорит Амир. Во-вторых, Амир рассматривает мечеть как пространство, где он молится, общается со знакомыми, восстанавливается. Он не хочет постоянно отвечать на вопросы, давать религиозные советы прихожанам. Жена Амира с младшим сыном живут в Таджикистане, старший сын учится в одном из крупных российских городов на строителя. Мулла хочет перевезти семью в Москву, однако, пока это не получается по финансовым соображениям. Мы с Амиром часто обсуждали его профессиональные стратегии: в разное время он думал открыть халяльный магазин в Замоскворечье, устроиться работать на ферму в Подмоскowie, стать имамом в мечети одного из подмосковных городов. Однако, чем бы Амир ни хотел зарабатывать, он не собирается бросать свои экзорцистские практики, так как они, по его словам, никогда не расценивались им как работа, а скорее воспринимались как своеобразный религиозный долг.

Абдулла родился в 1979 году в Кулябе (Таджикистан), в потомственной арабо-персидской семье *хафизов* (знающих Ко-

14 OPARIN D. *Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow. Contextualizing North Caucasian Loud Dhikr and the Religious Practices of Central Asian «Folk Mullas»* // *Contemporary Islam*. 2017. Vol. 11. № 1. P. 61–80.

ран наизусть). В 2000-м он приехал в подмосковный город Дубну, где выучился на программиста. Сейчас Абдулла торгует оптом тмином и мусульманскими духами, поставляет эти товары частным клиентам, а также проводит сеансы экзорцизма. Он живет в микрорайоне в десяти километрах от Москвы и регулярно посещает молельный зал в соседнем подмосковном городе, где установил хорошие отношения с местным имамом, который обращается к нему, если кто-то из прихожан жалуется на одержимость. Несмотря на его обширные познания в исламе и многолетний опыт экзорцизма, в настоящее время Абдулла учится в Московском исламском институте. Амир также несколько раз выражал желание поступить в Исламский институт. «Неофициальные» муллы хотят обезопасить себя от лишних вопросов со стороны правоохранительных органов, они хотят легализовать свои религиозные практики в московской мусульманской среде и избавиться от правовой неопределенности в условиях подозрительного отношения государства и общества к любой исламской неинституционализированной деятельности.

С Амиром я встречался намного чаще, чем с Абдуллой. Я проводил с ним неструктурированные глубокие интервью в кафе при Исторической мечети, в халяльном таджикском кафе на юго-востоке Москвы, в таджикской чайной у Малого кольца Московской железной дороги, в машине по пути к пациентам. Часто наши разговоры я записывал на диктофон. Амир был против того, чтобы я снимал сеансы экзорцизма на видео, однако против диктофона он не возражал. Далекое не всегда поводом для наших встреч было посещение пациента и проведение ритуала. Я развозил вместе с муллой товары, консультировал его, когда старший сын поступал в вуз, мы вместе ездили на рынок, много времени проводили в кругу друзей Амира, просто так встречались за чаем и пловом в чайхане. Мы обсуждали семейные и финансовые проблемы, политику и культуру. Мне было важно понять контекст, в котором проходит религиозная деятельность муллы.

Однако ключевыми событиями полевой работы все равно оказывались сеансы экзорцизма. Я забирал муллу на машине из мечети, его дома или кафе, и мы ехали к пациенту. По дороге мы обсуждали специфику недуга одержимого, я узнавал, как мулла познакомился с ним или с ней. Сеансы проходили в бедных мигрантских коммуналках и в отдельных квартирах более обеспеченных клиентов, в припаркованных машинах пациентов и на строительных площадках. Часто я предоставлял свою машину для сеанса экзорцизма. Нередко пациентов сопровождали родственники или друзья. Амир представлял меня как своего друга. Разговор с родственниками и самими

пациентами проходил после чтения Корана. Мы вместе обсуждали недуг пациента, люди рассказывали свою историю одержимости, мулла и родственники давали комментарии. Иногда я общался только с родственниками, если пациент не мог поддержать разговора. Мое искреннее участие в беде человека, близость к мулле, знание ислама – все эти факторы вызывали доверие. После сеанса мы с муллой садились в машину и долго обсуждали особенности той или иной конкретной одержимости. Бывало, что за день мы посещали до трех пациентов. А наши встречи проходили практически каждую неделю.

ДМИТРИЙ ОПАРИН  
ОДЕРЖИМОСТЬ  
И ЭКЗОРЦИЗМ...

**«Неофициальные» муллы хотят легализовать свои религиозные практики в московской мусульманской среде и избавиться от правовой неопределенности в условиях подозрительного отношения государства и общества к любой исламской неинституционализированной деятельности.**

Со многими пациентами я встречался через несколько дней наедине. Тогда им было легче говорить, чем в присутствии муллы. Они рассказывали о своих видениях, подробнее говорили о своей личной одержимости. Лонгитюдное исследование дает не только возможность установить доверительные отношения с информантами, но и проследить динамику недуга и отношения пациентов к своей одержимости. Длительная полевая работа – необходимое условие для понимания религиозной рефлексии мусульман, знакомства с семейным, социальным, исламским контекстом конкретной одержимости. Например, только на третьей встрече молодой чеченец, страдавший от джинна, признался, что не верит муллам, травмирован пренебрежением, с которым к нему относятся родственники, и начал одновременно ходить к экстрасенсу и больше читать о доисламских верованиях вайнахов.

Помимо мулл и их пациентов, я встречался с московскими и подмосковными имамами, двумя мусульманами-психологами, мусульманскими интеллектуалами и преподавателями Московского исламского института. Следует отметить, что часть имамов, с которыми я общался, рассказывали о динамике своего отношения к одержимости – от скепсиса к признанию. Эти интервью способствовали формированию объемного представления о практиках мусульманского экзорцизма в Москве и об их локальном религиозном контексте.

## КТО ТАКИЕ ДЖИННЫ И КАК ОПРЕДЕЛИТЬ ОДЕРЖИМОСТЬ?

Джинны – духи, одна из трех категорий, сотворенных Аллахом разумных существ (две другие – ангелы и люди). Согласно Корану, джинны были созданы из бездымного огня и жили на земле еще до сотворения Адама. Джинны отличаются ловкостью, силой и хитростью, их невозможно обмануть – напротив, они сами мастера коварства. Они обитают в нежелательных для посещения человеком местах – на свалках, в грязи, в заброшенных домах. Мир джиннов параллелен миру людей и по своему плюрализму подобен ему. Есть джинны-мусульмане, которые, по заверению мулл, должны жить по шариату, осознать всю пагубность своего проникновения в человека и выйти из одержимого – то есть послушаться изгоняющего их муллу. Однако среди джиннов много неверных, которых мулла обязан увещевать, призывать к единобожию и заставлять уверовать в Аллаха. Уверовавшие джинны так же должны покинуть тело человека. Джинны могут быть мужчинами и женщинами, стариками и детьми, относиться к разным народам и говорить на разных языках. В любом человеке живет его собственный джинн, чье дело заключается в нашептывании плохого, вредительского. Такое человеческое самовнушение посредством джинна называется *васвас*. Человек должен сопротивляться негативному наущению и бороться со своим собственным джинном с помощью благонравного поведения и соблюдения норм ислама.

Джиннов невозможно увидеть, однако часто одержимость сопровождается видениями, которые приходят больному человеку во время сеанса экзорцизма, а также во сне или полудреме. Одному московскому таджику, мучившемуся одержимостью, снился сон, в котором фигурировали собака, свинья и бык. Все животные были черного цвета. Когда информант рассказывал мне этот сон в присутствии муллы, последний отметил, что черный цвет является признаком джинна. После того, как информант начал приглашать муллу читать Коран, животные ему снились уже обмотанными веревками. Постепенно сон менялся. Мулла просил пациента читать аят *Аль-Курси* (считается самым действенным аятом против джиннов суры *Бакара*) по семьдесят раз в день. Через две недели пациенту уже снился худощавый бык, которого каждый раз, как слышался аят *Аль-Курси*, разило откуда-то вылетающее копьё. В конце концов, из сна пропали собака и свинья, остался лишь бык, в изнеможении лежащий в грязной луже, откуда он не мог выбраться.

Одна женщина рассказывала мне, что, когда мулла первый раз читал ей Коран, она видела женщину с тремя маленькими детьми и пожилого мужчину. Она решила, что «целая семья



сидит, наверное». На второй раз женщина из видения ругалась, «как ведьма себя вела», по описанию пациентки. А через какое-то время эта женщина уже была покорной, просила не бить ее, не обижать, обещала уйти. Из этой метаморфозы пациентка сделала вывод, что ее джинны являются мусульманами, так как стремятся выйти из нее. Через несколько недель персонажи видения одержимой – женщина вместе с детьми – ушли по мостику вдаль, и остался только старик:

ДМИТРИЙ ОПАРИН  
ОДЕРЖИМОСТЬ  
И ЭКЗОРЦИЗМ...

«И я почувствовала блестящий воздух, легкость. До того места, где у меня шов<sup>15</sup>. За швом как будто бы мужчина остался, он еще сидит. Как будто он сам хочет уйти, “отпускайте меня”, не злой, не агрессивный старик. Джинны разные бывают. Они мусульмане, наверное» (женщина, 50 лет).

Оба информанта, рассказавшие о своих видениях, боролись с одержимостью, проявлявшейся в форме болезни. Женщина страдала от рака, мужчина – от гастроэнтерологических проблем. Оба посещали врачей, наблюдались в больницах – и одновременно приглашали муллу. Они визуализировали свой физический недуг, персонифицировали его. Иностранное и причиняющее боль в этих видениях принимало форму животного и человека – агрессивного, злого, стихийного. Однако с каждым сеансом экзорцизма эти существа слабели и, в конце концов, уходили, исчезали. Так выглядело в их глазах освобождение от джиннов. Один из моих информантов рассказывал, что считает началом одержимости летний день, когда ему было семь лет. Тогда в солнечную погоду сквозь него прошло вдруг появившееся облако, положившее начало существованию в нем джинна.

**В любом человеке живет его собственный джинн, чье дело заключается в нашептывании плохого, вредительского. Человек должен сопротивляться негативному наущению и бороться со своим собственным джинном с помощью благонравного поведения и соблюдения норм ислама.**

Джинн может вселиться в человека при разных обстоятельствах. Чаще всего я слышал истории о том, что информант стал одержимым после того, как испытал сильный испуг. Приступ страха вывел человека из равновесия и дал возможность джинну вселиться в него. Джинн может вселиться в тот

**15** Имеется в виду послеоперационный шов; пациентка борется с раком и перенесла уже одну операцию.

момент, когда человек испытывает ярость, сильный гнев или даже бурную радость. Однако не только радикальные эмоции провоцируют вселение джинна. Джинн может вселиться в человека посредством колдовства (*sixr*). Амир рассказывал мне, что колдовство (*sixr*) и сглаз (*назар*) могут спровоцировать одержимость. По его мнению, чужие злые помыслы и колдовские практики воздействуют на тело и ум жертвы посредством джинна. Эта идея отражена в одной из самых влиятельных работ, посвященных экзорцизму и борьбе с колдовством, – в книге Вахида Абд-ас-Салям Бали «Острый меч, разящий колдунов вредящих». Она была переведена на русский язык в 2014 году и пользуется большой популярностью у многих мулл, специализирующихся на *ruqya sharia*. Тем не менее отдельные муллы не связывают колдовство напрямую с одержимостью – они рассматривают *sixr* как самостоятельное явление, имеющее пагубное влияние на ум и тело жертвы без вхождения джинна<sup>16</sup>.

Человек не всегда понимает сам, что в него вселился джинн. Иногда ему советуют друзья, родственники или соседи по комнате обратиться к мулле. Я выделил бы несколько типов состояний, когда информантам приходила в голову мысль об одержимости или сглазе. В первом случае человек испытывает тревогу, он растерян, у него происходит серия неудач на работе и в личной жизни. Он не может найти причину вдруг неожиданно наступившего хаоса. Во втором случае на мысли о джинне наталкивает физическое состояние. Поход к врачу или нескольким врачам не решает проблему со здоровьем, и человек обращается уже к мулле, который констатирует одержимость. Разлад, душевный кризис, проблемы на работе и в личной жизни, а также недиагностируемая или не уходящая болезнь – все эти бедствия могут совпасть друг с другом. В третьем случае человек знает, что его сглазили и кто это сделал, и сразу обращается к мулле за помощью. И, наконец, некоторые информанты испытывали трудности при отправлении религиозных практик. Джинн мешал им читать намаз, препятствовал их пребыванию в мечети, они плохо себя чувствовали даже при звуке коранического текста:

«Я чувствую его. Я чувствую, понимаете. Я вот когда начну молиться от души (то, что делаю, я от души делаю, я сознательный), мне так плохо становится. Когда я намаз читаю, все делаю, потом Коран читаю, потом зикр надо делать. Везде начинает болеть. [...] Завтра рано утром встану, к мулле пойду, чтобы он почитал. Он [джинн] знает, слышит все. Так было уже. Вечером у меня все нормально было, лег спать – нормально, нет температуры, насморка.

16 ЕНЕБОРГ Y. *Ruqya Shariya*... P. 1092.

Утром встаю – у меня судороги. Мне холодно. Я встал, пошел умываться, омовение сделал, пришел переодеваться, а у меня судороги пошли, мне так холодно стало. Как когда температура бывает – такая судорога. Настоящая такая. Он не хочет, чтобы я туда поехал. Он совсем не хочет, чтобы я туда поехал. Он знает, что ему очень-очень больно будет. Он знает, что ему некомфортно там будет» (мужчина, 50 лет).

Джинн может препятствовать не только повседневным практикам соблюдения ислама, но и, например, хаджу. Однажды мулла Амир в виде исключения провел сеанс экзорцизма в собственном помещении мечети. Причиной стало то, что теща одержимого не разрешила изгонять джиннов в своей квартире:

«Вот, например, одного на днях в мечети читал. Жена – русская, приняла ислам, в Царицыно они живут. Двухкомнатная квартира, теща – полковница, милиционер. А муж – узбекский таджик. В подвале мечети почитал я его. Как он орал! Двое держали его. Вот ты бы видел его. Русский джинн заходит и говорит: “Я хочу, чтобы ни он, ни она не пошли в хадж, в умру не ходили: я против этого”».

Самый очевидный способ определить, есть у человека одержимость или нет, – это почитать Коран. Мулла читает вслух один из аятов, и если пациент начинает неадекватно себя вести, кричать, выгонять муллу, стонать, рычать, отбиваться, пытаться убежать, то такая реакция свидетельствует об одержимости. Те слова, которые выкрикивает или произносит пациент в ходе сеанса экзорцизма, мулла приписывает джинну. Например, зимой 2019 года мулла читал Коран одному молодому таджику. Тот сидел в моей машине между своими отцом и дядей. Я находился на водительском месте, а мулла – на месте пассажира спереди. Молодой парень кричал и стонал, иногда начинал брыкаться. Мулла вышел из машины, чтобы взять снег из сугроба и остудить одержимого. Тогда парень крикнул мулле по-таджикски: «Ты испугался меня, ты убегаешь». Впоследствии, когда мы с муллой обсуждали этот эпизод, он прокомментировал это так: устами парня тогда говорил джинн. Следует отметить, что после чтения Корана, которое проходило сначала в машине, а потом на четырнадцатом этаже строящейся многоэтажки на окраине Москвы, у одержимого пропала речь, он не мог говорить и лишь показывал на свой рот и вопросительно обращался к мулле. Амир объяснил такое состояние временной немоты молодого таджика тем, что джинн либо вышел, либо испугался, ослаб и затаился и не может больше говорить, а человеческая речь у пациента еще не окрепла.

## МОРАЛЬНОСТЬ И АВТОРИТЕТ

Одержимость, как пишет Санти Розарио, никогда не бывает нравственно нейтральной<sup>17</sup>. Эту же мысль транслирует и Диесте<sup>18</sup>. Муллы, с которыми я работал, придерживаются довольно простой и понятной логики. Мусульманин, ведущий богобоязненный образ жизни, читающий регулярно намаз и соблюдающий пост, избегающий *харама*, выстраивает своеобразную броню против случайного вторжения джиннов, а также против *сихра* и *назара* со стороны других людей. Практикующий и соблюдающий мусульманин никогда не окажется в тех местах, где живут джинны, а джинны будут избегать нравственных и дисциплинированных верующих.

«Когда психика человека расстраивается чуть-чуть, они спокойно заходят. Те молодые, которые поддаются соблазнам, попадают в руки джинна. Алкоголь, *зина* [прелюбодеяние]. Сбор джиннов – места, где нехорошие действия, алкоголь, наркота, диско-клубы. И джинны моментально заходят. И психику человека они моментально разрушают, и люди не могут остановиться. Иногда сидит, плачет, но не может остановиться» (Абдулла, мулла).

Интересную мысль высказал мулла Амир. Он считает, что цель джинна – сбить с пути недостаточно крепкого в вере мусульманина. Джинн не станет вселяться в набожного человека, также «он не будет тратить время на грешника». Джинн оказывается своеобразным локатором, улавливающим оступившихся мусульман, чтобы окончательно обратить их на неверный путь.

Если все же джинн вселился в человека, то муллы предлагают следующую стратегию борьбы с одержимостью – интенсификация религиозности и усиление религиозной дисциплинированности, которые проявляются в первую очередь в частом слушании Корана, посещении мечетей и не просто в соблюдении пяти намазов в день, но в чтении дополнительных намазов. Таким образом, одержимость становится поворотной точкой на пути к индивидуальной ре-исламизации. Следует сразу отметить, что в данном случае я рассматриваю понятие «ре-исламизация» не в качестве синонима обращения в ислам, а как религиозную интенсификацию индивида (возможно, и ситуативную), как практику переосмысления мусульманином своей религиозной повседневности и идентичности.

Большая часть пациентов, с которыми я встречался, выражали досаду по поводу прежней, на их взгляд недостаточно благочес-

**17** ROZARIO S. *Allah is the Scientist of the Scientists: Modern Medicine and Religious Healing among British Bangladeshis* // Culture and Religion. 2009. Vol. 10. № 2. P. 188.

**18** DIESTE J. «*Spirits Are Like Microbes*»: *Islamic Revival and the Definition of Morality in Moroccan Exorcism* // Contemporary Islam. 2015. Vol. 9. P. 56.

тивной жизни, рассказывали о былой недисциплинированности в сфере соблюдения столпов ислама. Вот выдержка из интервью с пациентой Амира, которая борется с одержимостью и раком:

ДМИТРИЙ ОПАРИН  
ОДЕРЖИМОСТЬ  
И ЭКЗОРЦИЗМ...

«Я до 50 лет, как слепая, жила, у меня глаза [...] шире открылись. И я прошу [Аллаха], дай мне шанс. Я считаю, что у меня было много грехов. Я на мир по-другому стала смотреть, книгу читаю. Сегодня я читаю намазы, всю ночь намазы читаю, а потом на следующий день на процедуры иду. И не сплю, не упаду, иду на процедуры. Я сильная. Тот день, когда я молилась, – удачный день, к врачу хорошему попаду, хороший врач попадет, как будто бы для меня. Когда я начинаю откладывать намаз, я никакая на следующий день. Иншалла, пока то, что я просила, дает Аллах. Я все равно спасибо скажу. Я пережила столько. Когда я сильнее прошу, он слышит лучше меня. Я так чувствую. Раньше я жила как попало, не на правильном пути была. Я начала читать хадисы, суры из Корана. Я начинаю лучше знать, у меня глаза открылись».

**Цель джинна – сбить с пути недостаточно крепкого в вере мусульманина. Джинн оказывается своеобразным локатором, улавливающим оступившихся мусульман, чтобы окончательно обратить их на неверный путь.**

Она корит себя за былые грехи и надеется на исцеление от болезни и избавление от джинов. Эти бедствия в ее рассказах постоянно сливаются в единое зло, поселившееся в ее теле. Ощущение собственной греховности становится импульсом к ожесточенной духовной борьбе. Желание избавиться от болезни и одержимости выливается в настоящую религиозную экзальтацию. Можно сказать, что собственный грех одновременно ужасает и стимулирует активизацию в религиозной сфере. Тиль Суньер пишет о нравственной ошибке как о конструктивном, а не вредоносном факторе, влияющем на выстраивание собственной религиозности. Именно поэтому так важна в борьбе с одержимостью рефлексия о прошлых грехах:

«Грех и неосмотрительность – ключевые элементы нарративов информантов, потому что именно они сделали их возвращение в ислам более искренним и выраженным, дали им возможность понять настоящее значение ислама»<sup>19</sup>.

Ре-исламизация принимает зачастую истеричные формы, люди видят в интенсификации религиозных практик единст-

19 SUNIER T. *Moral Failure, Everyday Religion, and Islamic Authorization* // Kloos D., Beeckers D. (Eds.). *Op. cit.* P. 111.

венный выход. Вот разговор с московским узбеком средних лет, страдающим от неприятия своей гомосексуальности, к которому он связывает с джинном, поселившимся в нем, когда ему было семь лет:

«Я выучил около 250 аятов из Корана. Читаю себе 2–3 часа и дальше либо потеряю сознание, либо задыхаюсь и не могу дальше читать. Нет у меня внутренней свободы вообще. К Аллаху чувствую больше страха и мало любви. Такие мысли, что как будто он создал меня, чтобы поиздеваться надо мной. Если я не избавлюсь от этого, не смогу нормально читать намаз, познать себя, познать Аллаха, познать этот мир, и тогда я попаду прямо в глубины ада. Проклятый [джинн] живет там, где рождается любовь. Поэтому я не испытываю любви ни к себе, ни к Аллаху, ни к родителям, ни к самым близким людям. Та любовь, которую я испытываю, – это черная любовь. Внутри меня разрушенный город. Горит огонь. Этот проклятый пожирает меня изнутри».

В постоянно выстраиваемой религиозной повседневности моих информантов фигурирует представление о том, что такое религиозная норма и мусульманская дисциплина, или хотя бы имеет место рефлексия о норме, которая часто не коррелирует с реальной практикой. Однако практика стремится к норме. Некоторые пациенты, с которыми я встречался, хоть и имеют свое представление о норме, но не часто следуют ей и, соответственно, осознают, хотя бы в моем присутствии и в присутствии муллы, свою религиозную слабость. Эта рефлексия иногда перерастает в практику, а триггером может оказаться одержимость или страх перед возможностью одержимости. Одно из последних интервью в рамках данного исследования я брал у тридцатилетнего таджикского таксиста. Он приехал к мечети, чтобы Амир прочитал ему Коран. Дамир признался, что ведет «немусульманский» образ жизни, постоянно встречается с разными женщинами, по его собственным словам, является «грешником» и «не борется со своим желанием». Он решил встретиться с муллой, так как подруга последней его девушки «заколдовала» его, как он выразился. Она пообещала ему смерть через полгода, если он бросит ее подругу – его нынешнюю девушку. После этих слов Дамир почувствовал жжение в груди и боль руке. Забеспокоившись, что на него наслали джинна, он отправился к своему знакомому мулле к Исторической мечети<sup>20</sup>. Несмотря на фрагментарность и ситуативность религиозных практик Дамира (он иногда посе-

**20** Надя Фадил и Маянти Фернандо пишут: «Действенность норм определяется не только их воплощением в жизнь, но также сознательным и неосознанным дискурсивным и эмоциональным принятием их, принятием, которое не зависит от “реальных” практик» (FADIL N., FERNANDO M. *Rediscovering the «Everyday» Muslim. Notes on an Anthropological Divide* // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2015. Vol. 5. № 2. P. 70).

щает мечеть по праздникам, но тут, испугавшись колдовства, незамедлительно отправился к мулле), ислам составляет часть его мировосприятия – и оказывается одним из инструментов, помогающих справиться с определенными жизненными проблемами. Непрактикующие и несоблюдающие мусульмане в той или иной степени находятся в мусульманском поле, им свойственна религиозная рефлексия, интенсифицирующаяся в моменты страха перед неопределенностью – в данном случае перед колдовством и возможной одержимостью. Мулла успокоил Дамира, сказав, что у него нет джинна, однако в течение получаса увещевал его, корил за «немусульманский» образ жизни, призывал прекратить случайные встречи с разными женщинами и вступить в брак.

Индивидуальная ре-исламизация в процессе борьбы с одержимостью может рассматриваться, как религиозная агентность пациентов. Их исцеление зависит от воли Аллаха, однако богобоязненный образ жизни – ключевое условие избавления от джинов – необходим для того, чтобы Бог даровал страдающему освобождение. Имам одной из московских мечетей так сформулировал агентность индивида в контексте его ре-исламизации и отношений с Богом:

«Аллах не изменит состояние людей, пока они сами не изменятся. Человек должен проявлять инициативу и старание измениться, и тогда Всевышний будет ему помогать, а если он ничего не делает, то и изменений быть не может. Может, конечно: милость Аллаха широка».

И тут ключевым актором процесса персональной ре-исламизации оказывается мулла – его религиозный авторитет. Майкл Джексон и Альберт Пьет пишут:

«Подчиниться высшей силе не значит лишиться своей агентности, а наоборот, означает восстановить ее через взаимодействие с кем-то извне, будь то поддерживающий друг, божество, прорицатель или материальный предмет»<sup>21</sup>.

Мулле можно рассматривать как религиозного авторитета, дарующего агентность пациенту. В длительных разговорах с пациентами и их родственниками мулла выступал как своеобразный гид и тренер по духовному совершенствованию. Из раза в раз он повторял традиционные для ислама догмы, обозначал главенство Корана и всемогущество Аллаха, однако всегда оставлял за пациентом главную роль в исцелении – то есть в конструировании своей повседневности согласно нормам (от пятикратного намаза до регулярного употребления

**21** JACKSON M., PIETTE A. *Op. cit.* P. 12.

тмина или оливкового масла) – и духовном самосовершенствовании. Особенности практик экзорцизма, с которыми я встречался, и шире – практик *tuqya shariya*, являются их предельная ясность и простота. Основной инструмент – это Коран, а как нужно действовать (правила мусульманской дисциплины), было понятно пациенту и до самой одержимости. Эта простота подчеркивается муллами и подается как особенность мусульманского исцеления, отличающая его от более сложных и недозволенных магических приемов. Мулла не открывает ничего нового, он лишь направляет к известному, лишней раз напоминает о дозволенном и запрещенном, стимулирует ту самую индивидуальную ре-исламизацию и подталкивает к самосовершенствованию.

**Непрактикующие и несоблюдающие мусульмане в той или иной степени находятся в мусульманском поле, им свойственна религиозная рефлексия, интенсифицирующаяся в моменты страха перед неопределенностью.**

Однако роль муллы не сводится лишь к активизации религиозности своих пациентов. Акторами экзорцизма являются, помимо муллы и одержимых, еще и сами джинны. Амир в течение двух лет не раз упоминал историю про имама Ахмада, который сумел изгнать джиннов из маленькой девочки, даже не видя ее. Он передал посланнику свои сандалии и попросил его просто показать их джиннам и передать им, что имам Ахмад приказывает выйти. Джинны безоговорочно послушались, так как Ахмад отличался благочестием и покорностью Богу. Экзорцист, по мнению Амира, должен быть богобоязненным и чистым. Другой мулла говорил о необходимости совершать ночные намазы и много читать Коран. Джинны, по их мнению, чувствуют силу веры исцелителя, слушаются его призыва покинуть тело пациента. Самого Амира я никогда не видел раздраженным, он ни разу не повысил голоса, ни разу не вышел из себя. Он всегда оберегал пространство вокруг себя, выражал досаду, если ему нужно было оказаться в нечистом месте. Так, Амир отказался второй раз проводить обряд экзорцизма на строительной площадке. Несколько раз я был свидетелем того, как мулла отказывался проводить *никах* (обряд бракосочетания) без присутствия (хотя бы по видеосвязи) отца или брата невесты. Ошибка или отступление от нормы в религиозном поле, по его словам, не даст ему возможности продолжить



заниматься *ruqya sharia* – и экзорцизмом в частности. Стремление сохранить религиозную чистоту является также одной из главных причин его постоянных разговоров о желании завести вторую жену. Первая живет в Таджикистане и приезжает в Москву раз в полгода на разрешенные миграционным законодательством России три месяца. Специально для того, чтобы проводить больше времени с женой, Амир съезжает из коммунальной квартиры и снимает однокомнатную. Отсутствие регулярного физического контакта с женщиной порождает греховные мысли, которые так же оказываются препятствием для религиозных целительских практик. Внушительный социальный капитал, который Амир создал в Москве за долгие годы миграции, находится в тесной связи с постоянно формируемым им сакральным капиталом, имеющим ключевое значение не только во взаимодействии с пациентами, но и с джиннами.

Сами пациенты говорили о том, что джинны слушаются далеко не всех мулл. По их мнению, мулла должен быть не только благочестивым, но и громогласным, большим, устрашающим джиннов своей непоколебимостью. Однажды я спросил Амира, в чем причина его востребованности в сфере мусульманского целительства. Он ответил, что обладает талантом. Тогда я заметил, что Коран могут читать многие, Амир же пояснил, что его талант заключается не в красивом и правильном чтении коранических текстов, а в смелости при контакте с джиннами.

Изгнание джиннов и, соответственно, взаимодействие с ними начинались еще до встречи с одержимым. Амир всякий раз принимался читать суры в лифте или подъезде, выстраивал вокруг себя защиту от любой нечистоты. В процессе сеанса, который открывался для меня и для него на подходе к дому пациента и заканчивался только в машине, когда мулла совершал тихий восстанавливающий *зикр*, происходила не только персональная ре-исламизация одержимого, но и исламизация всей среды и всей конкретной ситуации. Мулла вел душещипательные разговоры с родственниками и, конечно, с самим пациентом, а также увещевал джиннов. Перед тем, как начать читать Коран, Амир просил принести воду, продукты, которые так же «освящались» в ходе исполнения сур. На изгнание собирались посмотреть дети и другие родственники одержимого. Чем сильнее было уважение к мулле, чем яснее осознавался его авторитет и благочестие, тем отчетливее становилась вера пациента и его родственников в положительный исход сеанса, тем увереннее выстраивал одержимый свою религиозную повседневность согласно нормам, озвученным муллой.

ДМИТРИЙ ОПАРИН

ОДЕРЖИМОСТЬ  
И ЭКЗОРЦИЗМ...

## МОДЕРНОСТЬ

Модернизация далеко не всегда подразумевает секуляризацию<sup>22</sup>. Модернизация в современном мусульманском контексте, напротив, может создавать условия для персональной реисламизации, а медиатизация общественных связей, технологический прогресс, глобализационные тенденции и даже определенные либеральные инициативы интенсифицируют рост интереса к религии, обеспечивают присутствие ислама в публичном пространстве постсекулярного европейского мира. Отказ от поляризации религиозного и современного в исследованиях по антропологии современного ислама продиктован тем, что мусульманская повседневность является не просто частью современности, а своеобразным выражением глобализации и современности. В данном случае, на мой взгляд, правомочно даже говорить не о том, что современный ислам вписывается в западную современность, а что детерриториализированная умма создает собственную современность, а точнее – современности. Полезной оказывается концепция *множественных современностей* (*multiple modernities*), предложенная Шмуэлем Эйзенштадтом<sup>23</sup> и развитая впоследствии другими исследователями<sup>24</sup>. Концепция заключается в отрицании гегемонии западной современности (так же далеко не однородной) и утверждении плюрализма современностей, каждая из которых проявляется в том или ином контексте и совсем необязательно противостоит понятию традиции. Если большая часть исследователей оперируют глобальными масштабами, говорят о множественных современностях на уровне целых регионов или даже цивилизаций, то я считаю, что это понятие описывает и индивидуальные частные случаи – когда разные современности пересекаются и актуализируются в каждой конкретной ситуации.

Юсуф Муслим Энеборг в исследовании практик *ruqya sharia* в восточном Лондоне объясняет популярность и разветвленность такого явления, как лечение с помощью коранических текстов, модернизационными тенденциями и настроениями в мусульманском обществе, в особенности среди мусульман, проживающих на Западе<sup>25</sup>. Практики *ruqya sharia* институцио-

**22** FADIL N., FERNANDO M. *Op. cit.* P. 62; EICKELMAN D., PISCATORI J. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

**23** EISENSTADT S. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden; Boston: Brill, 2003.

**24** CASANOVA J. *Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities* // *Current Sociology*. 2011. Vol. 59. № 2. P. 252–267; MICHEL P., POSSAMAÏ A., TURNER B. (Eds.). *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017. («Неприкосновенный запас» неоднократно публиковал тексты о множественных современностях – как теоретические, так и разбор отдельных кейсов. См., например: ПРОЗОРОВА Ю. *Рецепция западного либерального проекта и опыт постсоветской модерности в России* // *Неприкосновенный запас*. 2021. № 3(137). С. 235–254. – *Примеч. ред.*)

**25** ЕНЕБОРГ Y. *The Quest for «Disenchantment» and the Modernization of Magic* // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2014. Vol. 25. № 4. P. 419–432; ИДЕМ. *Ruqya Shariya...*

нализируются (появляются центры, специализирующиеся на изгнании джиннов или на мусульманской психиатрии) и коммерциализируются: в каждой московской мечети можно найти множество пищевых добавок, таблеток, сортов чая, которые не только помогают справиться с физическими недугами, но и рекомендуются муллами в случае одержимости. Изгнание джиннов, и в целом *tuqya sharia*, позиционируются муллами не как магические практики, а как универсальные мусульманские стратегии, находящие подтверждение в научной медицине. Эти практики легитимизируются муллами не в качестве сохраняющихся проявлений древней региональной традиции, а как современные стратегии, лишённые этнических и исторических коннотаций. Энеборг склоняется к тому, что в случае растущей популярности *tuqya sharia*, мы можем говорить скорее о модернизации магии, о том, как современность переформулирует и адаптирует магические практики и магические представления, чем об «очищении» ислама от всего регионального и традиционного<sup>26</sup>. Более того, модернизация «мусульманской магии» и «очищение» ислама в миграционном контексте, и в целом в условиях глобализации и позитивизма, не только не противоречат друг другу, но являются двумя крепко связанными явлениями одного процесса реформулирования и трансформации позиционирования исламских практик. В прошлом году вышло пока единственное исследование на московском мусульманском материале, посвященное реформулированию и адаптации различных форм мусульманского целительства в контексте миграции. Оно написано на основе трех кейсов польскими исследовательницами Анной Цеслевской и Зузанной Блайет<sup>27</sup>. По их наблюдению, пациентами целителей являются представители разных народов, причем не только мусульмане, но и православные христиане.

Мулла Амир никогда не презентовал свои представления или методику как среднеазиатскую или таджикскую. Он всегда вел разговор как со мной, так и со своими пациентами в рамках универсалистского мусульманского дискурса. Мы ездили с ним изгонять джиннов не только к таджикам, но и к кыргызам, представителям дагестанских народов, узбекам, чеченцам. Сам Амир несколько раз ходил в хадж, посещал Чечню, Бельгию и Турцию, где всегда встречался с местными специалистами по *tuqya sharia*. Его мусульманское мировоззрение и его методика выходят за рамки локальных традиций, он позиционирует себя в первую очередь как мусульманина и в своих разговорах отсылает к опыту религиозных авторитетов из разных регионов мира.

**26** IDEM. *The Quest for «Disenchantment» and the Modernization of Magic*. P. 429.

**27** CIESLEWSKA A., BŁAJET Z. *The Spiritual Industry of Central Asian Migrants in Moscow* // *Laboratorium: Russian Review of Social Research*. 2020. Vol. 12. № 1. P. 119, 122.

Значительная часть пациентов, с которыми я встречался, страдают от диагностированных врачами или так и не определенных медиками физических недугов. Кто-то обратился к мулле в отчаянии от того, что лекарства или другое медицинское вмешательство не помогают. Другие же ведут борьбу разными методами параллельно – консультируясь в больницах и встречаясь с муллами. Многие антропологи, работавшие с феноменом одержимости, отмечали, что ни религиозные целители, ни пациенты не видят никакого противоречия между научной медициной и *ruqya sharia*<sup>28</sup>. «Гибридные», как их называет Энеборг, объяснения недуга и, соответственно, гибридные методики избавления от него принимаются муллами и практикуются пациентами. Я не раз видел, как Амир советовал человеку, у которого не был обнаружен джинн, обратиться либо к конкретному специалисту (в случае локализованного беспокойства), либо к психологу – в случае проявлений депрессии. Однако всегда этот совет сопровождался выяснением степени религиозности пациента и последующим увещанием стать на правильный путь, попытаться выстроить мусульманскую повседневную дисциплину. В разговорах с пациентами я заметил, что в их описаниях собственных страданий медицинское и религиозное не столько противостоят друг другу, сколько переходят из одного в другое. Тахикардия ассоциируется с радостным беснованием джинна. В видениях, происходящих в момент сеанса экзорцизма, джинны выходят за пределы послеоперационного шва, а во время рвоты из человека выходит черная слизь, имеющая бесовские коннотации. Амир объяснял, что психотропные таблетки, которые выписывают врачи, например, феназепам, призваны успокоить мозг человека, который будоражит джинн. Но только чтение и слушание Корана могут нейтрализовать источник невроза.

Недавно Амир познакомил меня с таджикским пожилым врачом по имени Рахматулло, который закончил еще в советское время медицинский вуз в Душанбе и несколько месяцев назад приехал в Москву, чтобы наладить здесь медицинскую частную практику. Рахматулло основывается в своих медицинских представлениях на единстве духа и тела. Он считает, что джинн «входит через энергетическую брешь» и выбирает определенный орган для «поселения». Если джинн обосновался в голове, у человека начинается эпилепсия или мигрени; в поджелудочной железе – сахарный диабет; в придатках – бесплодие. Джинн запускает механизм болезни, с которой могут справиться только двое – врач, фокусирующийся на теле,

28 JOHNSDOTTER S., INGVARSDOTTER K., OSTMAN M., CARLBOM A. *Koran Reading and Negotiation with Jinn: Strategies to Deal with Mental Ill Health among Swedish Somalis* // *Mental Health, Religion and Culture*. 2011. Vol. 14. № 8. P. 746; ROZARIO S. *Op. cit.* P. 185; ENEBORG Y. *Ruqya Shariya...* P. 1082.

и мулла, специализирующийся на духе. Именно поэтому он предложил Амиру тандем – работать вместе, комплексно подходить к недугу пациента. Однако Амир до сих пор настроен скептически и не доверяет этому врачу.

ДМИТРИЙ ОПАРИН  
ОДЕРЖИМОСТЬ  
И ЭКЗОРЦИЗМ...

**Ни религиозные целители, ни пациенты не видят никакого противоречия между научной медициной и *ruqya sharia*. Гибридные объяснения недуга и, соответственно, гибридные методики избавления от него принимаются муллами и практикуются пациентами.**

Муллы и их пациенты в разговорах об одержимости используют медицинские термины (диагноз, симптоматика, нервная система) и технологические сравнения. Из интервью с одним одержимым (таджиком):

«Понимаете, у меня обострение в *хронической форме*. Если джинн только что поселился, его выгонять можно, а если он живет уже 10–15 лет, то он всю старую *ДНК* полностью займет. Трудно будет. Потому что он там очень комфортно сидит. Может, со своей семьей там сидит. Так легко он оттуда не уходит. Мне вот так мулла объяснил».

Стоит отметить, что у этого достаточно обеспеченного московского таджика, гражданина России, дочь закончила медицинский институт. Она водит отца к врачам, но одновременно не возражает против его встреч с муллой, хотя и не выражает отчетливо своего мнения по поводу возможности или невозможности одержимости. Мулла Абдулла так объяснял мне бессмысленность разговора с джиннами:

«Лучше не вести диалог с джиннами, они обманут. Они продвинутые. Они до нас обитали. Это, например, у нас восьмой айфон, у них – пятнадцатый айфон. У нас машина на бензине, а у них машины уже летают».

Практики экзорцизма в современной Москве, и не только, достаточно медийны. Можно найти муллу в определенных тематических группах в социальных сетях. Сами пациенты слушают записи Корана с айпада, смотрят ролики на *YouTube*. Конечно, практически всю информацию о том, как избавиться от джиннов, можно найти в Интернете. Однако и мулла, и сами пациенты отмечают, что личное взаимодействие эффективнее. Слушание записей отдельных сур может проходить в перерывах между визитами муллы в качестве успокоительного средства или профилактики. В Западной Европе коммерциа-

лизация, институционализация и медиатизация *ruqya sharia* – все эти явления – достигли намного большего развития, чем в Москве. Отчасти это связано с бедностью молодых трудовых мигрантов, которые могли бы быть как производителями, так и потребителями современной целительской мусульманской продукции. Популярным становится подход к *ruqya sharia* как к «медицине информации», а к процессу слушания сур – как к звуковой терапии<sup>29</sup>.

Следует отметить, что в данном случае я не считаю, что модернность проявляется в дигитализации практики экзорцизма или в универсалистской мусульманской риторике, которая в дискурсе некоторых моих информантов противопоставляется «деревенским» региональным практикам и представлениям. Скорее под модернностью я понимаю адаптивность и гибкость практики, ее своевременно меняющийся инструментарий и атрибутику, а также то, как эта традиция легко наполняется разными смыслами в зависимости от контекста.

## НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ И *SELF-CARE*

Эмма Коэн в статье, посвященной одержимости, писала, что предшествующие мединоцентричные теории, объяснявшие одержимость и феномен транса, игнорировали не только культурный, но и в целом все духовные аспекты<sup>30</sup>. Она считала, что превалировала тенденция объяснять одержимость и экзорцизм в отстраненных категориях внешнего позитивистского наблюдателя. Я считаю, что подобный поверхностный подход к одержимости присутствует и в исследованиях, фокусирующихся исключительно на социальном контексте этого явления. Объяснение причин одержимости в медицинском ключе и объяснение популярности экзорцизма, например, неравноправием мигрантов-мусульман в сфере здравоохранения, труднодоступностью медицинских услуг для дискриминируемых групп<sup>31</sup> тому способствует. В России не так легко получить качественную медицинскую помощь и гражданам страны, а психология и психиатрия для многих россиян остаются стигматизированными сферами медицины. Одержимость оказывается таким многоплановым и индивидуализированным явлением, что подходить к его описанию следует одновременно с нескольких сторон.

29 ENEBORG Y. *The Quest for «Disenchantment» and the Modernization of Magic.*

30 COHEN E. *Op. cit.* P. 6.

31 KHALIFA N., HARDIE T., SHAHID L., JAMIL I., WALKER D. -M. *Beliefs about Jinn, Black Magic and the Evil Eye among Muslims: Age, Gender and First Language Influences* // *International Journal of Culture and Mental Health.* 2011. Vol. 4. № 1. P. 69.

У разных людей одержимость имеет разные последствия и разные проявления. Далекое не всегда страдания человека сводятся к физическим или ограничиваются психологической нестабильностью и невозможностью соблюдать предписания ислама. Один из моих информантов потерял свой бизнес (у него было несколько точек по продаже овощей и фруктов в Москве), одновременно у него начало стремительно ухудшаться здоровье. Другой постоянно ругался с женой, оставшейся в Таджикистане, и страдал от мигреней, плохого настроения, слабости. К мулле обращались женщины, которые не могли выйти замуж. Недавно Амир читал Коран таджичке, безуспешно в течение восьми месяцев искавшей работу и постоянно ссорившейся с мужем. Очень часто проблемы в семье, на работе и со здоровьем идут одна за другой. Иногда определенного медицинского диагноза нет, несмотря на то, что люди обращались в больницы:

«Я пошел к кардиологу, он ЭКГ сделал, таблетки прописал, сказал, чтобы я пил водичку. Я туда больше не ходил. Каждую ночь я чувствую, что без *tiqqa* не усну. Я засыпаю, а она в ушах, в наушниках продолжает крутиться. Я в 4 утра автоматически встаю, и какой-то страх у меня есть, как будто я умру сейчас. Я делаю омовение и начинаю читать намаз. И, когда делаю намаз, ноги трясутся, сил нет. Я каждый раз анализирую жизнь, ошибки свои анализирую. И понимаю, что я ошибки эти из-за него [джинна] совершил» (мужчина, таджик, 39 лет).

Состояние отчаяния и неопределенности, многообразие проблем толкают людей к поиску выхода из тяжелой ситуации с помощью мoulлы. Часто уже существующие проблемы усугубляются миграционной неопределенностью. Отдельные исследователи экзорцизма на Западе пишут о том, что миграция может косвенно провоцировать одержимость<sup>32</sup>. До определенной степени с подобными утверждениями можно согласиться. Очевидно, что миграция дестабилизирует повседневность человека. Отдельные информанты испытывали страх перед депортацией, тяготились тяжелыми бытовыми условиями, разлукой с семьей, обилием соблазнов в большом городе и, соответственно, мучились от религиозного самобичевания, от осознаваемого ими отсутствия собственной мусульманской дисциплинированности.

К одержимости, к потребности в экзорцизме и в целом к взаимоотношениям мoulлы и пациента можно подойти через призму, которую предлагает Галина Линдквист<sup>33</sup>. Согласно Линдквист,

**32** DIESTE J. *Op. cit.* 47.

**33** LINDQUIST G. *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2006.

харизматичный и авторитетный целитель (религиозный лидер) дает определение всему запутанному комплексу страданий и бедствий отдельного человека, ставит диагноз и предлагает ясный и легитимный (в данном случае акцентированно мусульманский) метод борьбы с проблемами.

Мулла дарит спокойствие и показывает перспективу. Он снимает неопределенность, которая является доминирующим состоянием для значительного количества пациентов. Некоторые люди мне говорили, что были бы рады приглашать муллу каждый день, другие рассказывали, что в течение недели после сеанса экзорцизма чувствовали себя хорошо, джинн затаивался и активизировался только через неделю. Одержимость оказывалась импульсом не только к индивидуальной ре-исламизации, борьба с джином не только выстраивала повседневность по мусульманским правилам, но и становилась основой для устройства порядка в личной жизни, на работе.

Давид Клоос и Даан Бикерс пишут, что «религиозность не может быть отделена от более широкого контекста разнообразной и часто непредсказуемой повседневности»<sup>34</sup>. Но религиозность может упорядочить фрагментарную и сумбурную повседневность, внести определенность и дать перспективу. Амир часто встречался с противодействием со стороны тех пациентов, которые предполагали, что одержимы, но оказывались «здоровыми» с религиозной точки зрения. Он рассказывал, как приезжал к пациенту, тот жаловался, например, на то, что его сглазили и что его работа не идет. Но оказывалось, что джинна не было:

«Он [пациент] говорит – почитай суру Йа Син. Я говорю – нет. Если бы я сказал ему, что у него 1000 джинов и что надо читать Коран каждый день 1000 раз и платить мне деньги, он был бы только рад, он бы согласился».

Неясность и неизвестность имеют место и в представлениях мулл. Они читают, смотрят видео, узнают новое, обращаются за помощью к своим *устазам* или к чужим религиозным авторитетам. Мулла не знает, как поведет себя джинн, и всегда находится в состоянии ожидания атаки со стороны злых духов. Именно поэтому, например, Амир читает *зикр* до и после сеанса, чтобы обезопасить себя, бережет свою чистоту, тянется к общению с другими специалистами, чтобы лучше понять мир джинов и методы борьбы с ними. Я проводил исследование в сибирских городах, в том числе общался как с таджикскими муллами-экзорцистами (*джиннхонами*), так и с муллами, которые не изгоняли джинов. Часто причиной того, что одни



специализировались на такой практике, а другие – нет, оказывался страх перед джиннами, опасение за свою физическую и духовную безопасность, осознание возможности мести джиннов экзорцисту.

ДМИТРИЙ ОПАРИН  
ОДЕРЖИМОСТЬ  
И ЭКЗОРЦИЗМ...

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Одно из самых первых интервью я взял у таджикского таксиста, который страдал от одержимости. Я сел в его машину на парковке после того, как мулла вышел в соседнюю чайхану:

«Когда на празднике людей много, он [джинн] мне не дает сидеть рядом, рядом с людьми с хорошим *иманом*. Он не дает мне сидеть рядом с ними, душит меня. Это с детства. Я все думаю и понимаю, что это с детства. Он убьет человека. Моя судьба – я скачал *тигуа*, начал слушать его. В Москве не хожу в мечеть. Сейчас рейд идет. Каждого попавшего депортируют. ОМОН не обращает внимания на документы. Уже 400 человек депортировали. Я один в семье работаю и один кормлю жену, детей, родителей. Если меня депортируют, туго будет».

За полминуты в одном очень коротком фрагменте интервью этот таксист упомянул джинна, мешающего ему жить, не дающего ему сидеть рядом с благонравными и богобоязненными людьми, и случаи, свидетельствующие об ужесточении миграционного контроля в России. Мой информант выстроил всю свою жизнь на данный момент в зависимости от джинна и ужесточения миграционного контроля. Его собственное здоровье и благополучие его семьи находятся в прямой зависимости от этих факторов. Мне кажется, что для того, чтобы понять и описать такое явление, как одержимость, теоретический инструментарий онтологического поворота оказывается полезным. Джоан Расанаягам, исследовавший одержимость в постсоветском Узбекистане, писал:

«Если мы хотим исследовать процессы, посредством которых люди выстраивают свою идентичность хорошего мусульманина в контексте целительства, мы должны пойти дальше анализа “рациональных стратегий” и следовать за Дженнифер Нурс [...] в серьезном отношении к космологиям, представленным в целительских практиках»<sup>35</sup>.

Онтологический поворот позволяет нам взглянуть на джиннов как на настоящих социальных акторов, которые вмешиваются во взаимосвязи информантов, не дают им общаться с ве-

35 RASANAYAGAM J. *Healing with Spirits and the Formation of Muslim Selfhood in Post-Soviet Uzbekistan* // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2006. Vol. 12. P. 379.

рующими людьми, влияют на их повседневность и косвенно меняют или корректируют их религиозные представления и практики.

Однако было бы ошибочным упрощением считать, что только мусульманская онтология конструирует представления моих информантов, и в целом мусульман. Ислам не является единственным нравственным ориентиром верующих, а их субъективности сформированы не только религиозными принципами<sup>36</sup>.

В своем исследовании я стремился показать онтологический плюрализм информантов, оказавшихся в сложных жизненных ситуациях, переживающих кризис и переформатирование своих религиозных (и не только) представлений и практик. Люди имеют в своем арсенале множество актуализированных онтологий, норм, идей и тактик выхода из кризиса. Эти онтологии, возможно, противоречащие одна другой теоретически, в каждом отдельном случае, в каждом индивидуальном контексте не исключают друг друга, а все вместе становятся комплексным инструментарием «выстраивания» себя в кризисной ситуации. Я не столько стремился объяснить одержимость, сколько хотел взглянуть на это очень сложное явление с разных сторон: именно так на свой недуг смотрят сами пациенты – сквозь разную оптику. Одержимость становится частью повседневности каждого из моих информантов, а недуг зачастую персонифицируется и обретает собственную историю. Меня интересовала мобильность представлений информантов о своей одержимости, динамика их методики борьбы с нею. И я имею в виду не столько временную динамику, сколько пластичность и субъективность индивидуальных представлений, вмещающих целый спектр онтологий.

Этот плюрализм свойствен и муллам. С одной стороны, каждый из них ощущает свою специализацию как обязанность, как долг перед Богом и братьями по вере. С другой стороны, каждый из них имеет какой-нибудь другой источник заработка и искренне тяготеет своим «талантом» изгонять джиннов. Муллы, с одной стороны, осознают свой авторитет, а с другой стороны, не хотят афишировать свою деятельность.

Авторитет муллы основан, с одной стороны, на его социальном капитале (муллы пользуются большим уважением у своего окружения, их знания и умения оказываются востребованными, в первую очередь мигрантами), с другой стороны, на его личном сакральном капитале, который зарабатывается и набожностью, и дисциплиной. Этот авторитет создается и сохра-

**36** BILLAUD J. *Snapshots of British Islam: Exploring Self, Identity, and the Good Ethical Life in the Global Megalopolis* // *Journal of Contemporary Ethnography*. 2016. Vol. 45. № 6. P. 505; FADIL N., FERNANDO M. *Op. cit.* P. 60; SCHIELKE S. *The Power of God: Four Proposals for an Anthropological Engagement* // *ZMO Programmatic Texts*. 2019. № 14. P. 11.

няется в контексте миграции: политической и экономической уязвимости практически всех акторов *ruqya sharia*, неопределенности, недостатка религиозного и, шире, социального лидерства, разорванных или деформированных социальных и семейных связей. Таким образом, не столько одержимость провоцируется неопределенностью миграции, сколько авторитет муллы формируется и кристаллизуется в сложных и неопределенных условиях миграции. Так, авторитет муллы становится и продуктом нестабильности, и инструментом борьбы с ней: сакральный капитал, набожность и этическое лидерство, умение и талант, смелость в коммуникации с джиннами – все это помогает мигрантам справляться с рисками, стрессом, хаосом.

**ДМИТРИЙ ОПАРИН**

ОДЕРЖИМОСТЬ  
И ЭКЗОРЦИЗМ...